

Cruzando o Atlântico Negro: os cubanos na guerra de Angola*

Crossing the Black Atlantic: Cubans in the war in Angola

CHRISTABELLE PETERS**

RESUMO: ESTE ARTIGO ENTRA EM DIÁLOGO CRÍTICO COM O ATLÂNTICO NEGRO, COMO UMA LENTE PARA INVESTIGAR AS POLÍTICAS CULTURAIS DA HISTÓRICA MISSÃO INTERNACIONALISTA CUBANA EM ANGOLA. EM PARTICULAR, QUESTIONA A CAPACIDADE DO PARADIGMA DE DAR CONTA DOS TRAÇOS ESPECÍFICOS DA EXPERIÊNCIA NEGRA FORA DO MUNDO ANGLÓFONO.

ABSTRACT: THIS ARTICLE SHALL ENTER INTO CRITICAL DIALOGUE WITH THE BLACK ATLANTIC AS A LENS TO INVESTIGATE THE CULTURAL POLICIES OF THE HISTORIC CUBAN INTERNATIONALIST MISSION IN ANGOLA. IN PARTICULAR, QUESTIONS THE ABILITY OF THE PARADIGM TO ACCOUNT FOR THE SPECIFIC TRAITS OF THE BLACK EXPERIENCE OUTSIDE THE ENGLISH-SPEAKING WORLD.

PALAVRAS-CHAVE: ANGOLA, CUBA, GUERRA CIVIL

KEYWORDS: ANGOLA, CUBA, CIVIL WAR.

* Uma versão deste artigo, intitulado “Crossing the Black Atlantic to Africa: Research on Race in ‘Race-less’ Cuba,” foi originalmente publicado em Ledent, Benedicte e Pilar Cuder-Dominguez (orgs.). *New Perspectives on the Black Atlantic: Definitions, Readings, Practices, Dialogues*. Bern, etc: Peter Lang, 2012.

** PhD, Hispanic and Latin American Studies, University of Nottingham (2010). Realiza estágio de pós-doutorado no Department of Hispanic Studies da University of Warwick, desde 2013. Publicou *Cuban Identity and the Angolan Experience* (New York, Palgrave Macmillan, 2012).

Prólogo

Para começar, uma breve anedota: após vários meses passados a escrever intensamente a minha investigação de doutoramento sobre a política cultural da intervenção de Cuba na guerra angolana, fiz uma curta excursão recreativa ao Museu Internacional da Escravatura, em Liverpool¹. Ali, no coração da galeria principal sobre os legados do Comércio Atlântico de Escravos, abrigada do clamor de exposições recordando o catálogo global das lutas passadas e presentes contra o racismo e a discriminação, deparei-me com uma instalação intitulada “Santuário dos Antepassados”. Criado por Olalekan Babalola, um *babalawo* Iorubá, para homenagear os antepassados dos descendentes de africanos escravizados, o espaço fechado reproduzia a tradição entre as famílias africanas de manter um santuário para honrar os antepassados. O meu olhar deambulou através do aglomerado de molduras de fotografias dispostas por cima do santuário, a maioria apresentando imagens de lutadores pela liberdade negra, de Toussaint L'Ouverture a Patrice Lumumba, até que se deteve, preso pelo rosto inconfundivelmente europeu de Ernesto ‘Che’ Guevara, o revolucionário argentino cujo nome está para sempre unido ao triunfo da Revolução Cubana. Esse encontro inesperado com o Che despedaçou decisivamente qualquer esperança de adiamento da minha tese. Afinal, eu estava demasiado consciente de que as experiências de Guevara no Congo, evocativamente descritas nos seus diários, tinham moldado o planeamento do governo cubano para a campanha angolana, e também que os seus esforços para estabelecer alianças com movimentos independentistas africanos, incluindo o MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), logo desde os primeiros dias da Revolução, deixaram atrás de si um pesado legado para a política externa cubana, influenciando profundamente os ideais por detrás do internacionalismo cubano durante mais de uma década depois da sua morte na Bolívia, em 1967². Ainda assim, para lá dessas ligações, encontrar o Che no

¹ O Museu foi inaugurado a 22 de agosto de 2007, no bicentenário da abolição do comércio de escravos britânico.

² Che Guevara foi executado pelo exército boliviano após a sua captura por um oficial americano estacionado perto de Santa Cruz. A sua morte marcou o fim da fase idealista inicial da Revolução Cubana e desencadeou a reavaliação da política inicial, incluindo a teoria da guerra de guerrilha de Guevara conhecida como “foquismo”.

santuário recordou-me uma vez mais o papel central do antepassado africano no discurso sobre a intervenção cubana em Angola. Ao reclamar raízes, dessa forma, o santuário evidenciou a importância de manter um laço espiritual e emocional entre o passado e o presente, o que é uma característica central da Diáspora Africana. Isso, por sua vez, enfatizou os motivos pelos quais a *Black Atlantic Theory* (Teoria do Atlântico Negro), com o seu foco esmagador em intervenções modernistas e a sua indiferença relativamente ao elemento cultural africano, não podia, no final, providenciar uma base teórica adequada para a minha investigação. Explicando: quando comecei a pesquisar sobre a dinâmica africana na sociedade cubana, colegas bem-intencionados sugeriram que o paradigma de Paul Gilroy poderia ser uma ferramenta teórica útil para contextualizar a missão internacionalista em Angola, que foi conhecida como ‘o regresso dos escravos’³. E, de facto, inicialmente isso pareceu fazer sentido. Afinal, em alguma medida, o meu estudo parecia ser sobre solidariedade racial transnacional. O único problema era que na Cuba pós-revolucionária a raça tinha deixado de ser uma categoria social oficialmente reconhecida. De facto, todo o discurso público sobre raça tinha desaparecido cerca de 1969-70. Como não havia ‘negros’ cubanos dos quais falar, a teoria realmente não se adequava. Em vez dela, tive de olhar para os princípios da diásporização.

Hoje, é difícil imaginar quão inovador foi para a academia anglófona o aparecimento de *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência) quando foi publicado pela primeira vez, em 1993. Os legados vergonhosos e o silêncio intranquilo em torno do comércio de escravos transatlântico tinham, efetivamente, apagado a contribuição dos povos negros e das suas experiências para a era moderna. E, devido ao foco dos estudos culturais na condição contemporânea na Grã-Bretanha multicultural, ainda havia, em alguma medida, o problema da historicidade (ou antes a falta dela), que dava a sensação de que o ‘problema’

³ Havana enviou mais de quatro mil soldados para lutarem ao lado do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), com início a 7 de novembro de 1975, numa missão internacionalista sem precedente que foi definida como anti-imperialista, antirracista e anti-apartheid. O nome de código da missão, que teve lugar a pedido do líder do MPLA, Agostinho Neto, foi ‘Operação Carlota’. Dados oficiais colocam o número de cubanos que participou numa missão internacionalista em Angola, após a campanha militar inicial, acima dos 370 mil.

da raça começara com a ‘Geração Windrush’ nos anos 1950⁴. Contudo, o que perturbava Gilroy era que as questões da raça e do racismo não integravam os debates sobre a modernidade e os seus legados. O seu argumento era que um sistema de escravatura baseado na raça era, de facto, integral e mesmo fundacional para os sistemas sociais europeus. Por isso, o que ele se lançou a fazer em *O Atlântico Negro* foi mapear as viagens de regresso através das fantasmagóricas rotas marítimas do comércio triangular feitas por afro-americanos que procuravam cimentar laços de solidariedade racial através do suave poder da cultura, de forma a terem um efeito político em casa. Ele colocou-se debaixo de fogo por isso, mas naquilo em que Gilroy se foca nesse livro é em como a experiência do terror racial foi a conexão elementar nas alianças negras transnacionais⁵. E, como consequência natural dessa linha de raciocínio, África – o continente – desapareceu contra o fundo. Mas essa é a questão que a minha investigação começou a destacar: se remover África é uma consequência natural de trazer a primeiro plano o terror racial.

Entretanto, a publicação de *Conflicting Missions (Missões em Conflito)* (2002), de Piero Gleijeses, forjou fissuras profundas na monolítica alegação da Guerra Fria de que a intervenção militar cubana na antiga colónia portuguesa de Angola tinha sido uma guerra soviética por procuração. Após um acesso sem precedentes a documentos desclassificados em Havana e Moscovo, o autor apoiou a afirmação do governo de Castro de que a missão cubana tinha sido lançada “em resposta a” (e não “anteriormente à”) invasão por forças sul-africanas. Apesar de Gleijeses propor que era necessário compreender os

⁴ O Império Windrush foi o navio de passageiros que trouxe 492 caribenhos para Inglaterra a 22 de junho de 1948. O atracar do navio no porto de Tilbury é considerado como tendo sido o início da onda de imigração do pós-guerra para a Grã-Bretanha.

⁵ Para leitores não familiarizados com *O Atlântico Negro*, ‘dupla consciência’ no subtítulo refere-se ao fenómeno identificado por W.E.B DuBois como a forma bilateral da pessoa negra de vivenciar o mundo numa sociedade racista, onde está consciente de si mesma como uma pessoa inteiramente realizada, mas simultaneamente também como ser menor e inferior. Como ele escreveu em *The Souls of Black Folks (As Almas da Gente Negra)*, “Sentimos sempre nossa duplicidade – um americano, um preto; duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliados; dois ideais em guerra num corpo escuro que só a sua força persistente impede de ser despedaçado” (1994 [1903], p. 9). O livro desenvolve casos de estudo ou exemplos que apontam para um movimento contracultural na era moderna, ligando formas culturais negras a uma luta internacional contra o racismo. Um desses exemplos documenta visitas dos Fisk University Jubilee Singers à Inglaterra, Irlanda, Wales e Escócia no início dos anos 1870. Um segundo caso importante é o autor Richard Wright, que deixou a América em 1947 e se estabeleceu na Europa, predominantemente em França, durante o resto da sua vida.

laços culturais e históricos de Cuba com África para apreender inteiramente a base para a épica mobilização de muitos milhares de soldados cubanos para apoiarem o governo de Agostinho Neto, antes da minha investigação de doutoramento nenhum acadêmico tinha tentado uma investigação mais aprofundada da importância desses fatores para o lançamento, em novembro de 1975, da “Operação Carlota”, uma missão batizada em honra de uma escrava histórica⁶.

Inicialmente, o compromisso de Havana de embarcar ondas de internacionalistas através do Oceano nesse ato de solidariedade transnacional e em larga escala com Angola – que estava enquadrado, pelo menos implicitamente, num discurso pan-africanista – pareceu corresponder com o foco de Paul Gilroy nos ‘routes’ (caminhos) como uma estratégia “para transcender tanto as estruturas do Estado Nação como os constrangimentos da etnicidade e da particularidade nacional” (GILROY, 2002, p. 19) dentro do enquadramento teórico do *Black Atlantic*. Contudo, à medida em que se aprofundou o meu empenho com o processo de pesquisa, comecei a sentir que a presumida ambivalência de Gilroy relativamente a África na construção da sua lente teórica obscureceu possivelmente a relevância da ‘Africanidade’ (*africanía*) como uma profunda estratégia de resistência, coordenação cultural e até de integração nacional em partes da diáspora. No contexto do *Black Atlantic*, a posição histórica de Cuba como um centro de escravatura de plantações dotou a intervenção sem precedente em Angola com grande valor simbólico, enquanto uma representação do mito ou sonho de “regresso” da Diáspora Africana Ocidental. No entanto, ao desvalorizar a articulação da “história pré-escravatura” (*Ibidem*, p. 58) como sendo meramente os meios usados por alguns ativistas culturais tanto para “mobilizar memórias do passado como inventar um passado imaginário que possa alimentar as suas esperanças utópicas” (*Ibidem*, p. 57), o paradigma de Gilroy não podia providenciar o âmbito para conceber a importância cultural daquilo que se tornou conhecido em Cuba como o “regresso dos escravos”, essa é uma missão que, em termos metafóricos, reverte o fluxo do tráfico transatlântico nos corpos africanos. Ao invés, o que eu requeria era uma lente que visse a possibilidade de uma Africanidade

⁶ Para uma análise aprofundada da dinâmica africanista na ‘Operação Carlota’, ler Christabelle Peters, *Cuban Identity and the Angolan Experience* (2012).

vital e generativa que fundiu uma consciência política transgressora com as concepções modernistas da identidade nacional. Considerar a diáspora como um discurso emocional sobre a resposta coletiva à experiência traumática de separação e exílio ofereceu-me esta possibilidade de me envolver com a potencialidade dinâmica das articulações da perda.

Neste ensaio, pretendo concentrar-me na ideia de que a posição de Gilroy, formulada primariamente em resposta às experiências de britânicos negros na Europa, assinala um contraste entre as percepções da Diáspora Africana em comunidades anglófonas e hispânicas do Atlântico Negro. Por um lado, é possível traçar a origem desse cisma até às afirmações “excecionistas” latino-americanas de mistura racial ou *mestizaje* (mestiçagem) como uma norma social gerando uma cultura política baseada na transcendência da etnicidade, em comparação com a experiência mais carregada de divisão racial encontrada nas nações escravagistas anglófonas. Entretanto, por outro lado, pode argumentar-se em favor de uma preservação mais forte de uma cosmologia africana em muitas destas sociedades, através da onnipresença de religiões derivadas de África. Esta abordagem surge da assunção de que é virtualmente impossível compreender eventos como a “Operação Carlota” se descartarmos uma conexão às raízes como um ‘essencialismo’ naquelas formações sociais cujas práticas políticas e culturais estão mais proximamente ligadas a ideias mais generativas do que restritivas de cultura africana, em muitos casos para compensar a ausência da raça como um marcador explícito de categorização social e enquanto uma designação sociopolítica.

O Escravo: um ícone revolucionário

No decurso das minhas entrevistas com antigos internacionalistas na campanha angolana, notei que muitos deles atribuíam o seu voluntariado ao exemplo inspirador de Che Guevara. Como uma incorporação do princípio de altruísmo (mesmo ao ponto do auto-sacrifício), mais do que qualquer outro herói nacional, Che Guevara representou o ‘homem novo’, uma representação idealizada dos valores revolucionários concebidos como meios para neutralizar as doenças sociais tais como o machismo, o racismo, o elitismo e a ganância, que eram considerados como resultados diretos do imperialismo

‘Tanque’ e de práticas econômicas exploradoras. ‘Ele seria cego à cor e ao gênero – um trabalhador abnegado e dedicado devoto ao bem comum e sem valores materialistas. Simultaneamente, o governo revolucionário explorou o potencial do escravo rebelde, ou *cimarrón*, como uma fonte adicional de orientação vivencial e política, acima de tudo como um símbolo de *cubanidad* (a qualidade essencial de se ser cubano, ou ‘Cubanidade’). O artigo “Africanos y sus descendientes criollos en las luchas liberadoras, 1533-1895” (“Os Africanos e os seus Descendentes Crioulos nas Lutas de Libertação, 1533-1895”), publicado no jornal cultural *Casa de las Américas*, no final de 1975, evidencia a continuação desta estratégia na altura da intervenção angolana através da designação por Fidel Castro dos escravos rebeldes em Matanzas como “precursores das nossas revoluções sociais” (FRANCO, 1975, p. 16). Fazia pouco sentido, então, que a história da escravatura fosse consignada à “questão negra” (“el tema negro”). Pelo contrário, o passado escravo de Cuba tinha-se tornado “parte da herança ética e intelectual” (GILROY, 2002, p. 49) da nação como um todo. Por conseguinte, podemos dizer que na cerimónia de encerramento do primeiro Congresso do Partido Comunista Cubano, a 22 de dezembro de 1975, quando o primeiro-ministro cubano proferiu o seu apelo aos laços de sangue na proclamação de que “o sangue africano flui abundantemente nas nossas veias” (CASTRO, 1975), ele estava a evocar um antepassado africano partilhado por todos os cubanos, independentemente do pano de fundo étnico ou social.

Em parte, a origem destas ideias pode ser atribuída ao apóstolo cubano José Martí, para quem o projeto de *cubanidad* (cubanidade) exigia o colapso de todos os marcadores de diferenciação étnica. Ainda assim, é igualmente possível ver similaridades entre a antipatia da Revolução relativamente aos degenerados valores e práticas sociais americanas que tinham infiltrado o país sob o neocolonialismo⁷ e a posição complexa de formações políticas negras, que, como afirma Gilroy, “permanecem simultaneamente tanto dentro como fora da cultura Ocidental que foi a sua peculiar madrasta” (GILROY, 2002, p. 48-49). Seja qual for o caso, eu tornei-me vivamente consciente de que a

⁷ Um conjunto de estudos discute a influência das leis de segregação dos E.U. no desenvolvimento da sociedade cubana, incluindo *A Nation for All (Uma Nação para Todos)* (2001), de Alejandro de la Fuente, e *Forging Diáspora (Forjando a Diáspora)* (2010), de Frank Andre Guridy.

legitimação oficial para a campanha internacionalista em Angola se centrava em motivações políticas ligadas ao elemento africano na cultura e na história nacional cubanas, de uma forma que evidenciava a intervenção cubana como um ato de solidariedade africana (e, decisivamente, não negra). Embora problematizando a partir da hegemônica perspectiva americana – segundo a qual ‘africano’ pode frequentemente ser substituto para ‘negro’ como uma designação racial –, quando vista de dentro da particular ideologia de raça de Cuba, a posição oficial pareceu seguir uma lógica mais prontamente discernível, em harmonia com o conceito de diáspora enquanto uma configuração espiritual. Pois, se levarmos em conta a primazia de práticas religiosas tradicionais como condutoras de valores culturais africanos em Cuba, é possível compreender como o conceito de Africanidade foi capaz de transcender os constrangimentos de etnicidade para se manifestar como um princípio espiritual, poético e, por conseguinte, metafórico.

Criando Diáspora / Tornando-se Escravos

Como sugeri anteriormente, a imagem do escravo rebelde serviu como um “modelo de e um modelo para” (GEERTZ, 1966, p. 7) o internacionalismo cubano em África, como parte integral de uma estratégia discursiva para construir laços diaspóricos entre Havana e Luanda. Tal como a figura histórica da escrava Carlota conduziu uma força de quilombolas de volta à sua própria plantação – e às plantações vizinhas – para libertar outros africanos escravizados, mais de um Século depois, também soldados cubanos embarcaram numa missão de salvamento para proteger o governo de Neto, em apuros, das forças aliadas da África do Sul do ‘apartheid’, de recalcitrantes portugueses pró-coloniais e dos exércitos dos partidos políticos oponentes, UNITA (União Nacional Para a Independência Total de Angola) e FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola). Como uma escrava que regressou para ajudar outros escravos, Carlota colocou em risco a sua própria vida e liberdade de forma a lutar pela liberdade de outros homens, mulheres e crianças detidas em cativeiro. Destacar esse precedente histórico no discurso oficial colocou em foco a linha oculta que juntava as campanhas passada e presente, e permitiu aos cubanos reconhecerem-se a si mesmos como um povo

diaspórico – com todos os direitos e responsabilidades que acompanhavam esse estatuto. Antes de examinar as dinâmicas dessa diáspora em maior detalhe, tenho de introduzir a definição de trabalho que subjaz à minha análise.

Dentro do campo emergente dos Estudos da Diáspora, as definições do termo ‘diáspora’ têm ainda de ser solidificadas, à medida a que o crescente corpo de pesquisa traz evidências frescas de configurações novas ou alternativas. Entre as numerosas tentativas de classificar o conceito, a lista de características definidoras de William Safran (1991, p. 83-84) talvez tenha tido a influência mais duradoura. Contudo, eu fui atraída pela lista – mais matizada – de características comuns de uma diáspora que, embora levando em conta variações nas circunstâncias da dispersão inicial, ainda aceita a assunção primordial de Safran de que deve sempre fazer parte do discurso conceptual e emocional da cultura diaspórica alguma noção de lar, memória coletiva e história de grupo:

1. Dispersão de uma terra natal original, frequentemente de forma traumática, para duas ou mais regiões estrangeiras;
2. alternativamente, a expansão de uma terra natal em busca de trabalho, em busca de comércio ou para aprofundar ambições coloniais;
3. uma memória coletiva e mito sobre a terra natal, incluindo a sua localização, história e feitos;
4. uma idealização do putativo lar ancestral e um compromisso colectivo com a sua manutenção, restauração, segurança e prosperidade, mesmo para a sua criação;
5. o desenvolvimento de um movimento de regresso que ganhe aprovação coletiva;
6. uma forte consciência de grupo étnico mantida ao longo de um grande período de tempo e baseada num sentimento de distinção, numa história comum e na crença num destino comum;
7. uma relação atormentada com sociedades anfitriãs, sugerindo, no mínimo, uma falta de aceitação ou a possibilidade de outra calamidade poder recair sobre o grupo;
8. um sentimento de empatia e solidariedade com membros co-étnicos noutros países de estabelecimento; e
9. a possibilidade de uma vida distinta, criativa e enriquecedo-

ra da vida nos países anfitriões com a tolerância do pluralismo. (COHEN, 1997, p. 26)

O fator importante a sublinhar no que respeita à presente discussão é a prevalência, no modelo de diáspora de Cohen, de forças invisíveis, tais como memória, mito, consciência, sentimento e empatia. Embora elementos desta *lifeworld* (quotidianidade) emocional também preocupem teóricos do Atlântico Negro, as suas linhas de investigação abordam mais frequentemente a construção de redes e relações em redor da experiência partilhada de terror e cativeiro, que tende a privilegiar a primeira e a sétima (e, por vezes, também a sexta) características no nosso modelo como centrais para um projeto de políticas contraculturais negras, e presta menos atenção àquelas que lidam mais explicitamente com sentimentos relacionados com a nostalgia por um passado africano. Porém, em Cuba e em muitas outras comunidades onde a dinâmica africana foi preservada mais assiduamente, a linha de clivagem entre tradição e modernidade é menos distinta, pelo que permanece possível a identidades negras hibridizadas serem articuladas fora de um discurso de vitimização, frequentemente através da formação de sequências significantes ou estruturas narrativas em torno da natureza exílica da experiência do escravo. Afinal, como indica Adrian López Denis (2005, p. 185), foi somente através dos deslocamentos da escravatura atlântica que a noção de África como pátria nasceu nos corações e mentes dos seus descendentes exilados.

Como mencionei, os voluntários para a missão internacionalista em Angola foram motivados por uma ideia de si mesmos em relação com os sinais culturais enraizados na experiência nacional e social. Embora construído sob uma influência política marxista-leninista, o “eu-escravo” como um ideal social exibia, contudo, traços de espiritualidade e, sobretudo, uma forma de espiritualidade que manteve uma relação coerente com os mortos – os antepassados. Em relação com a perspectiva do Atlântico Negro, eu considero a ambivalência relativamente aos antepassados africanos uma trivialização daquelas “qualidades sem nome, evasivas, mínimas” (GILROY, 2002, p. 199) que legitimamente permitem diálogos através de comunidades negras. Mesmo assim, é importante manter em mente as raízes do paradigma nas ciências sociais, que mantiveram frequentemente uma relação descomprometida com o inefável e o intangível. Em resposta a esta opacidade em volta dos assuntos

da espiritualidade, num momento em que lia Gilroy, senti-me impelida a parafrasear a interrogação de Sojourner Truth a Frederick Douglass: “Paul, Deus está morto?” (*Ibidem*, p. 64).

Ujamaa: diáspora em ação

Partir da posição de que uma diáspora é formada em torno de sentimentos nostálgicos por uma terra natal real ou imaginada, força o reconhecimento de que, no caso dos cubanos em Angola, foi nitidamente desenhada uma linha de divisão entre a ideia de regresso e o conceito de regresso à casa. Em primeiro lugar, negros e mulatos tinham composto a maior parte dos exércitos de libertação nas guerras de independência contra a Espanha imperial, selando efetivamente com sangue o pacto entre afro-cubanos e o projeto nacionalista. Além disso, já que laços individuais a uma região específica tinham sido removidos no processo de escravização, a possibilidade de cubanos negros regressarem em qualquer sentido significativo ou permanente tinha sido perdida. Assim sendo, a ideia de África como terra natal assumiu a forma de um sistema cultural, mais do que um ponto geográfico de origem, e, estendendo essa linha de raciocínio, os indivíduos que partilhavam esse sistema cultural eram considerados como relações simbólicas.

Foi Che Guevara quem, na sua capacidade oficial como cabeça do Ministério da Indústria, contactou primeiro com membros continentais da ‘família africana’ em 1964. Depois de proferir um escaldante discurso perante a Assembleia-Geral das Nações Unidas a 9 de dezembro, no qual apoiou a luta armada como a única via garantida para o socialismo, Guevara embarcou num largo périplo por estados amigos, incluindo oito países africanos: Argélia, Mali, Congo Brazzaville, Guiné Conacry, Gana, Daomé (atualmente Benim), Tanzânia e Egito. Um importante destaque do périplo foi a sua estadia de uma semana na Tanzânia, onde se encontrou com o Presidente Nyerere e com líderes de movimentos anticoloniais, tais como Amílcar Cabral, secretário-geral do PAIGC (Partido Africano Para a Independência da Guiné e Cabo Verde). Muitos desses grupos tinham montado quartéis-generais em Dar es Salaam, atraídos pela sua posição especial como sede do poder do primeiro

governo independente em África⁸. É possível traçar as raízes da intervenção cubana intervenção em Angola até essa época, quando a formulação inicial de política revolucionária de Guevara para África surgiu sob a influência de ideias associadas ao influente líder tanzaniano.

Julius Nyerere abraçou uma teoria política formulada sobre crenças tradicionais africanas acerca da família alargada, englobadas no termo Swahili *ujamaa*. Segundo ele, uma forma de ‘socialismo natural africano’ baseado nos princípios do *ujamaa* (*parentesco*) podia providenciar uma estratégia para erodir as devastações do colonialismo⁹. Visto como fundamental para essa prática cultural era o dever de proteger os membros da família e, dentro desse contexto, a definição de Diáspora Africana adquiriu conotações políticas distintas para a luta de libertação negra mais ampla. Como descreve o africanista cubano Rodolfo Sarracino (1990, p. 93),

Assim, a diáspora significa que os povos descendentes de africanos da América negra, primeiro marginalizados pela escravatura e, mais tarde, pela discriminação racial, seriam mais africanos do que jamaicanos, cubanos ou brasileiros e que, portanto, África teria uma obrigação moral de os defender, tal como eles, pelo mesmo motivo, teriam uma obrigação moral de ajudar África independentemente das circunstâncias.¹⁰

⁸ Em outubro de 1960, Nyerere tornou-se chefe do primeiro governo independente da Tanzânia. A relevância de Dar-es-Salaam como o centro geográfico e espiritual para projetos colaborativos de libertação Sul Africana não diminuiu durante os anos 1970. Por exemplo, foi a 31 de dezembro de 1974 que teve lugar um encontro crucial na capital tanzaniana entre uma delegação do MPLA encabeçada por Neto e dois oficiais cubanos – Carlos Cadelo (representante do PCC em Angola) e o Major Alfonso Pérez Morales (veterano da guerra de independência guineense). Subsequentemente, Neto autorizou os cubanos a levarem a cabo uma missão de recolha de dados em Angola para determinar o grau de apoio cubano requerido. Cf. GEORGE, Edward. *The Cuban Intervention in Angola, 1965-1991: From Che Guevara to Cuito Cuanavale* (2005) (*A Intervenção Cubana em Angola, 1965-1991: De Che Guevara ao Cuito Canavale*). para um relato mais detalhado desse encontro.

⁹ Cf. Julius K. Nyerere, *Ujamaa – Essays on Socialismo (Ensaíos sobre Socialismo)*. Dar es Salaam e Londres: Imprensa da Universidade de Oxford, 1968.

¹⁰ “Así, la diáspora, esto es, los pueblos negros americanos de origen africano, marginados primero por la esclavitud, y después por la discriminación racial, serían más africanos que jamaicanos, cubanos o brasileiros y por eso África tendría la obligación moral de defenderlos, así como estos por igual razón tendrían la obligación moral de ayudar a África en cualquier circunstancias”. Rodolfo Sarracino, “Premisas culturales para una comunidad atlántica latinoafricana: Cuba y Brasil.” “Assim, a diáspora, isto é, os povos negros americanos de origem africana, marginalizados primeiro pela escravatura e depois pela discriminação racial, seriam mais africanos, seriam mais africanos que jamaicanos, cubanos ou brasileiros e, por isso, teriam a obrigação moral de ajudar África em quaisquer circunstâncias”. Cf. SARRACINO, Rodolfo. *Premissas culturais para uma comunidade atlântica latino-africana: Cuba e Brasil*.

Subjacente à utilização ideológica do *ujamaa* está a alegação de que em muitas sociedades africanas a família tem um círculo muito mais largo de membros do que a palavra implica na Europa ou na América do Norte (MBITI, 1970, p. 106-107). John Mbiti explica que “Na vida tradicional, o indivíduo não existe – e não pode existir – sozinho, apenas comunitariamente. Ele deve a sua existência a outras pessoas, incluindo as das gerações passadas e os seus contemporâneos. Ele é simplesmente parte do todo.” (*Ibidem*, p. 108)¹¹ Isso reforça a noção de obrigação moral descrita anteriormente, e serve para contextualizar a identificação emocional com o antepassado africano que sustentou a justificação de Havana da intervenção angolana, pois, como descreve Mbiti (*Ibidem*, p. 108-109), quando um indivíduo sofre,

ele não sofre sozinho, mas com o grupo comunitário; quando ele celebra, não celebra sozinho mas sim com os seus compatriotas, os seus vizinhos e os seus parentes, quer estejam mortos ou vivos. [...] O que quer que aconteça ao indivíduo acontece a todo o grupo, e o que quer que aconteça a todo o grupo, acontece ao indivíduo. O indivíduo só pode dizer: “Eu sou, porque nós somos; e porque nós somos, então eu sou”. Isto é um ponto cardinal na compreensão da visão africana do homem.¹²

Como um exame do discurso cubano sobre a missão angolana torna claro, essa conceptualização tradicional africana do indivíduo, consagrada nas doutrinas do *ujamaa*, continuou a influenciar a política cultural da libertação negra durante muitos anos após as primeiras articulações de Nyerere¹³. Isso,

¹¹ Enquanto académicos, como o africanista cubano Armando Enríquez (2005), criticaram aquilo que vêem como uma excessiva simplificação e romantização inerente no tratado de Nyerere, é importante sublinhar aqui que *ujamaa* não é sinónimo de socialismo africano, mas refere-se a um conjunto abstrato de valores que resiste à prescrição de qualquer forma social ou política particular. Em consequência, foi associado tanto com líderes africanos anti-imperialistas e anticapitalistas como com antirrevolucionários como o senegalês Leopold Sedar Senghor. O objetivo de destacar aqui os princípios do *ujamaa* é chamar a atenção para a importância da Tanzânia no enquadrar da política cubana para África, particularmente no contexto de um certo tipo de pan-africanismo que captou a atenção de ativistas como o guianês Walter Rodney.

¹² Para uma investigação mais ampla dessas ideias, particularmente no quadro das tradições culturais sul-centro-africanas que ligam Cuba a Angola, recomendo a excelente coleção editada por Alisa LaGamma, *Eternal Ancestors: The Art of the Central African Reliquary* (2007). No contexto da diáspora africana, *Black Atlantic Religion* (2009), de J. Lorand Matory, é também um estudo importante.

¹³ Um dos aspetos importantes a notar quanto à celebração da história pré-colonial pelos académicos africanistas é que demonstra o potencial dos africanos para a autotransformação. Ver Toyin Falola, *The Power of African Cultures* (2003).

em contrapartida, contesta a asserção de Gilroy de que o tropo da família corresponde a uma versão ‘americano-cêntrica’ ou do Novo Mundo de comunidade racial e, de fato, sugere fortemente que pode ser feita uma argumentação alternativa pela persistência de comunidades negras de filiação enquanto uma forma ‘tradicional’ africana de composição social (GILROY, 2002, p. 191).

Africanos ‘Excepcionais’

Para lá de um mero problema na história militar, a intervenção em Angola foi e continua a ser um evento social. Geralmente falando, os estudos do Atlântico Negro tentaram explorar as trocas culturais desempenhadas por atores não estatais. Entretanto, em *Identifying (with) ‘Carlota’* – “(Identificando-se (com) ‘Carlota’)” – (PETERS, 2010), procurei comparar representações do discurso hegemônico africano com expressões de *africanía* (africanidade) nas produções culturais de um leque de artistas afro-cubanos durante os poucos primeiros anos (mais politicamente idealistas) da intervenção. À luz do fato de Cuba ter sido largamente considerada o ‘mais africano’ mas, ao mesmo tempo, o ‘menos negro’ dos países caribenhos, eu estava particularmente interessada em descobrir se o contato mais próximo com o Continente Africano ao longo da missão em Angola tinha algum impacto discernível na autoimagem idealizada de Cuba como um povo latino-africano, especialmente em termos das relações raciais em casa e dos laços culturais com as diásporas regionais africanas Negras/Ocidentais. No entanto, seguir essa linha de investigação forçou-me a navegar as desafiantes águas da ideologia de raça cubana, e descobri rapidamente que o navio do Atlântico Negro não era par para as suas correntes singularmente traiçoeiras. As dificuldades derivaram principalmente do fato de, apesar de o paradigma do Atlântico Negro providenciar um quadro admiravelmente eficaz para a análise de laços raciais através de fronteiras étnicas e nacionais, em muitas partes da América Latina a questão da raça estar fixamente (alguns argumentariam incomodamente) ligada à questão da identidade nacional. Nesses países, a raça foi historicamente rejeitada enquanto um conceito social ou formal que mina o processo de construção da nação. No seu estudo comparativo das relações raciais dos E.U. e latino-americanas, Tanya Hernandez (2011) descreve o sistema que

opera em países como Cuba como uma “matriz multirracial” baseada num discurso multirracial hipoteticamente cego à cor. Ela apresenta quatro preceitos que abrangem as camadas da matriz:

(1) mistura racial e diversa demografia racial resolverão os problemas raciais ao transcenderem a raça; (2) identidade racial fluida é um indicador de uma forma de progresso racial que desconstrói a estabilidade das categorias raciais e, desse modo, aproxima a sociedade de uma utopia cega à cor; (3) o racismo é somente um fenômeno de indivíduos racistas aberrantes que exprimem inapropriadamente o seu preconceito; e (4) discutir raça ou focar-se em raça é, em si, racista, pois perturba a harmonia da neutralidade de raça.

O resultado final é um silenciar da raça no discurso público, apesar de as categorias raciais continuam a agir como marcadores de distinção, divisão e desigualdade sociais. Um aspecto importante desse tipo de ideologia racial é a confusão da igualdade com brancura, o que significa que para negros se tornarem econômica, política e socialmente iguais a brancos, eles devem atingir os atributos de ‘brancura’. A consequência profundamente dramática é que, apesar de a mistura racial ser retoricamente idealizada e promovida como a norma nacional, o ‘novo povo’ vislumbrado pela *mestizaje* (mestiçagem) é propositadamente mais branco do que negro. Descrevendo a situação cubana, o sociólogo Esteban Morales escreve: “Na realidade, a raça, enquanto tal, não é o fator determinante em Cuba. Tanto quanto respeita ao preconceito racial e à discriminação, a questão importante é se uma pessoa é negra, mestiça ou branca por fora” (2002, p. 64). Essa estratégia de categorização racial difere ostensivamente do sistema dos E.U., onde um indivíduo com qualquer ancestralidade africana é classificado como negro: a chamada ‘one drop’ rule (“regra de uma gota”).

Adicionalmente à ideologia racial herdada da tradição excecionista latino-americana, qualquer análise da Cuba contemporânea tem também que ter em consideração as características específicas de uma sociedade revolucionária socialista. Numa sociedade oficialmente ‘sem classes’ não se podia esperar que o sistema ‘cor-classe’ anterior a 1959 persistisse na sua aberta expressão original. De fato, era mais provável que os parâmetros sociais da discriminação racial se dissolvessem em formas mais fluidas e privadas. Assim, com a noção de raça ausente das articulações da identidade negra em Cuba, a *africanía* tem

sido frequentemente a arena crítica para escrutinar a integração dos negros na sociedade. Em contrapartida, com frequência, a preservação da africanidade tem-se concentrado não nas ‘raízes’ ou nos ‘caminhos’ da cultura negra mas sim nos ritos (ou rituais) da religião de origem africana – particularmente na canção e na dança. A *Santería* e outras religiões sincréticas foram largamente reconhecidas pelo seu papel na inspiração de revoltas de escravos e na organização de *palenques* (povoações de escravos fugidos). Contudo, adicionalmente às fisicalidades opositivas que estas ajudaram a produzir, também pode ser argumentado que os rituais da veneração dos ancestrais ajudam a integrar o indivíduo na sociedade em geral através da constituição de um contexto mítico para a existência. Por outras palavras, gerando significado cultural, a experiência de uma divisão na psique (conceito de “dupla consciência” de W.E.B. Du Bois) pode ser diminuída. Isto porque a religiosidade africana tradicional não diferencia entre o culto e as praticabilidades mundanas da vida quotidiana. Consequentemente, sem divisão entre a vida espiritual e a participação social, o próprio corpo é usado como uma arena de ação sagrada e, em consequência, todas as formas de atividade comunitária oferecem possibilidades e oportunidades para o canalizar de sentimento religioso, incluindo ativismo político (BLAKELY et al, 1994: 17).

Como já mencionei, um aspeto importante da prática religiosa africana quotidiana centra-se em manter vivas as memórias dos parentes que partiram, já que é o ato de lembrar os antepassados que une um grupo numa família. Desenvolvendo esta ideia, e como o antropólogo Michael Taussig indicou, é frequentemente através do espírito de um humano morto que “são criadas noções de interioridade / exterioridade” (TAUSSIG, 2006: 169). No decurso da minha análise das produções culturais dos negros cubanos, pareceu-me que, em momentos específicos, as representações do ancestral africano – quer seja nos poemas de Nicolás Guillén e Nancy Morejón ou nos filmes de Sergio Giral e Sara Gómez – desempenharam uma função similar, juntando os vivos e os mortos dentro de estruturas de sentimento que eu defino como “círculos de memória”. Identificar círculos de memória no trabalho de artistas cubanos confirma o papel da religiosidade africana tradicional como uma participante ativa no formar da complexa e fluida ‘comunidade imaginada’ da África Latina. Mais, evocar os antepassados sublinha o complexo e complicado desejo de pertença que interliga culturas africanas. Ao negli-

genciar a dimensão africana nas sociedades pós-escravatura, os teóricos do *Black Atlantic* têm uma tendência para descurar a relevância deste princípio dinâmico para a possibilidade de envolvimento negro “com a” – mais do que ambivalência “face à” – modernidade. Pois, embora a energia emocional na diáspora esteja relacionada com sentimentos nostálgicos face a um lugar ou origens perdidos que parecem contradizer o impulso expansionista da modernidade relativamente à ciência e ao novo, este mesmo engrandecimento da experiência humana fundamental do eu em relação com o grupo ou tribo pode providenciar o catalisador para projetos e ações progressivos que operem através de diferentes áreas sociais, económicas, geográficas ou linguísticas. Isto, em contrapartida, parece sugerir que modos nostálgicos de consciência, mais do que essencializarem identidades estáticas, podem mobilizar indivíduos para repensarem o passado de forma a sonharem novas possibilidades para o futuro. A minha investigação da “Operação Carlota” propõe que viver com a diferença – uma das preocupações predominantes da vida moderna, multicultural – exige uma relação criativa consigo mesmo, de forma a encontrar significado nos processos complexos e intermináveis de erguer e quebrar fronteiras. Já que as experiências emocionais formam a conexão entre corpo, estrutura social, cultura e sentido do eu, as formas ritualizadas de saudade dentro dos discursos na Diáspora Africana oferecem uma estratégia de conexão ao domínio sociopolítico mais amplo em novas formações voláteis e radicais.

Conclusão

Como um conceito para examinar a interseção de ‘raízes’ e ‘caminhos’ na mobilização militar e política conhecida como “Operação Carlota”, o *Black Atlantic* ofereceu um valioso tropo para conceber o fluxo de corpos e ideias entre Cuba e África, e a polinização cruzada de formas culturais especialmente com respeito à música. Contudo, a maneira como a experiência angolana de Cuba transformou a compreensão por aquela nação do seu lugar no mundo e alterou para sempre como ela era percebida nas políticas negras/ de ‘Terceiro Mundo’, era de maior relevância para a minha investigação. O que eu descobri foi que, para lá da ideia de ‘duplicidade’ – que Gilroy con-

cebe como a força constitutiva que origina a experiência negra no mundo moderno – a preocupação com os antepassados permanece uma característica subteorizada, porém definidora de política cultural negra na América Latina. Na sua demanda “para construir um relato intercultural anti-etnocêntrico da história e da cultura política negra moderna” (GILROY, 2002, p. 115), Gilroy ignora esse papel essencial do antepassado africano e do conceito intimamente próximo de sacrifício na forma como muitas comunidades do *Black Atlantic* conceptualizam o mundo – política, sociedade e cultura. No entanto, como já vimos, esses valores detiveram uma posição central no desenhar da política cubana para Angola. O autosacrifício e a crítica do egoísmo estão ligados a noções mitopoéticas do “eu” em ideologias centradas na África que continuam a guiar as estratégias e técnicas utilizadas por pessoas negras no Novo Mundo¹⁴. Paradoxalmente, ao minimizar esse elemento crucial como uma daquelas “correspondências culturais [...] frequentemente percebidas de maneira meramente fugaz, e de formas que persistentemente confundem os protocolos da ortodoxia acadêmica” (GILROY, 2002, p. 81), tudo o que parece restar aos povos do *Black Atlantic* são as mesmíssimas estratégias retóricas estreitas aliadas a visões pró ou antitradicionais que Gilroy enuncia.

Quadros teóricos abertamente dualísticos relacionados com a estratégia do regresso à África, especificamente os conectados com Marcus Garvey e W.E.B. Du Bois, provaram-se igualmente insensíveis à complexidade e ambiguidade que envolve a expressão da identidade racial em países latino-americanos. Em Cuba, a ideologia antirracista e as políticas antidiscriminação da Revolução não tinham resolvido o problema da ‘linha de cor’ na altura em que a “Operação Carlota” foi lançada, e os negros subsistiram enquanto uma classe social distinta nas margens da economia política. Simultaneamente, a incorporação figurativa dos afro-cubanos na história da vida nacional pareceu eliminar a argumentação moral por separatismo geográfico segundo as linhas Garveyitas, enquanto a diversa experiência vivida de amalgamento cultural e biológico frustrou tentativas de excecionalizar a experiência negra em termos que coincidissem com a agenda política de Du Bois. Para os cubanos, o

¹⁴ Essa ideia foi estimulada pela robusta dissertação filosófica de Paget Henry, *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy* (*A Razão de Caliban: Introdução à Filosofia afro-caribenha*). Nova Iorque e Londres: Routledge, 2000.

regresso à África simbolizado pelo internacionalismo em Angola agregou-se em torno da identificação com a particularidade cubana (isto é, o histórico e violento processo de se tornar cubano), que exigiu a combinação paradoxal das componentes latina e africana da *cubanidad* (cubanidade). O ‘caso’ de Carlota mostra-nos que os cubanos não estavam simplesmente empenhados em lembrar um passado de escravidão, mas que Angola requeria o formar de sequências culturalmente significantes na história da vida nacional, e a sincronização desta última com a auto percepção do indivíduo. Outra forma de dizer isso é que a memória nacional precisava de servir à ideologia política, ou, como o colocou John B. Thompson, a política só pode ser acomodada “em termos do típico, ela mesma resultando da sedimentação de experiência social” (1981, p. 227).

A minha abordagem a essas questões estava fundamentada na ideia de que a experiência social e cultural em Cuba não pode ser separada do impacto da cosmologia africana; mas, no decurso da minha investigação, descobri que esse é o nível no qual a teoria de Gilroy não podia penetrar. É quase como se, ao negligenciar os antepassados, o paradigma do *Black Atlantic*, como originalmente expresso, tivesse separado a cabeça do corpo da consciência religiosa africana. Mas, como explica Mbiti, “os povos africanos são extremamente sensíveis à existência do mundo espiritual, que pressiona duramente sobre o dos seres humanos. De facto, não existe praticamente fosso entre esses dois mundos. O mundo dos espíritos é tão real como o mundo físico e não pode ser excluído da ontologia africana” (1970, p. 268). Embora certamente não tenha sido meu objetivo afirmar que cubanos descendentes de escravos podem ser considerados africanos, como se quinhentos anos de história nunca tivessem tido lugar, a conclusão que retirei de me envolver com o *Black Atlantic* é que um quadro teórico que, em grau relevante, descarta a espiritualidade africana, prejudica o posicionamento crítico relativamente ao papel da *lifeworld* (quotidianidade) emocional na criação de significado e como um fator ‘efervescente’ em ações instituídas que, como a “Operação Carlota”, envolvem princípios pan-africanos e vão buscar a sua legitimidade a concessões generativas do ancestral africano.

Tradução em português por Sérgio Vitorino.

Referências Bibliográficas

- BLAKELY, Thomas D., Walter E.A. van Beek and Dennis L. Thomson, eds. *Religion in Africa*. Londres: James Currey, 1994.
- CASTRA RUZ, Fidel, “Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz, Primer Secretario del Comité Central del Partido Comunista de Cuba y Primer Ministro del Gobierno Revolucionario, en el acto de masa con motivo de la clausura del primer congreso del Partido Comunista de Cuba. Plaza de la Revolución, 22 de diciembre de 1975, ‘Año del primer congreso’”, in *Discursos e intervenciones del Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz, Presidente del Consejo de Estado de la República de Cuba*. Disponível em: <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1975/esp/c221275e.html>. Acesso em: 20 jul. 2009.
- COHEN, Robin. *Global Diasporas: An Introduction*. Londres: UCL Press, 1997.
- DU BOIS, W. E. B. *The Souls of Black Folks*. Mineola: Dover Publications, 1994.
- DE LA FUENTE, Alejandro. *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba*. Chapel Hill and Londres: University of North Carolina Press, 2001.
- ENTRALGO, Armando. *El oro de la costa y otros recorridos*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 2005.
- FALOLA, Toyin. *The Power of African Cultures*. Rochester: University of Rochester Press, 2008.
- FRANCO, José Luciano. “Africanos y sus descendientes criollos en las luchas liberadoras, 1533-1895”, *Casa de las Américas*, 93, November-December 1975, p. 12-21.
- GEERTZ, Clifford. “Religion as a Cultural System”, in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. by Michael Banton. Londres: Tavistock Press, 1966. P. 1-46.
- GEORGE, Edward. *The Cuban Intervention in Angola, 1965-1991: From Che Guevara to Cuito Cuanavale*. Nova York: Routledge, 2005.
- GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres e Nova York: Verso, 2002.
- GLEIJESES, Piero. *Conflicting Missions: Havana, Washington, and Africa, 1959-1976*. Chapel Hill e Londres: University of North Carolina Press, 2002.
- GURIDY, Frank Andre. *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2010.
- HENRY, Paget. *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Nova York e Londres, Routledge, 2000).

- HERNANDEZ, Tanya Kateri. "Multiracial Matrix: The Role of Race Ideology in the Enforcement of Antidiscrimination Laws, a United States-Latin America Comparison", *Cornell Law Review*, 87.5 (2002), 1093-1176, Disponível em: <http://www.lawschool.cornell.edu/research/cornell-law-review/upload/Hernandez.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2011.
- LaGAMMA, Alisa, ed. *Eternal Ancestors: The Art of the Central African Reliquary*. New Haven e Londres: Yale University Press, ?.
- DENIS, Adrian Lopez. "Melancholia, Slavery, and Racial Pathology in Eighteenth-Century Cuba", *Science in Context*, 18. 2, 2005, , p. 179-199.
- MATIRY, J. Lorand. *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MBITI, John S. *Concepts of God in Africa*. Londres: SPCK, 1970.
- DOMÍNGUEZ, Esteban Morales. "Un modelo para el análisis de la problemática racial cubana contemporánea", *Catauro: Revista Cubana de Antropología*, 6, 2002, p. 52-93.
- NYERERE, Julius K. *Ujamaa – Essays on Socialism*. Dar es Salaam e Londres: Oxford University Press, 1968.
- PETERS, Christabelle. *Cuban Identity and the Angolan Experience*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2012).
- _____. "Identifying (with) 'Carlota' : Myths, Metaphors and Landscapes of Cuban Africanía, 1974-1980", unpublished doctoral thesis, University of Nottingham, 2010.
- SAFRAN, William. "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return", *Diaspora*, 1.1, Spring 1991, p. 83-99.
- SARRACINO, Rodolfo. "Premisas culturales para una comunidad atlántica latinoamericana: Cuba y Brasil", *Revista de África y Medio Oriente*, 10.1&2, 1990, p. 91-104.
- TAUSSIG, Michael T. *Walter Benjamin's Grave*. Londres e Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- THOMPSON, John B. (ed.). *Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.